والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس
بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهواء المشف الذي
بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر
ويصير بذلك آلة للابصار والشم وهو قوة في زائدتين ناتئتين
من مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي والجمهور على ان
الهواء المتوسط بين القوة الشامة وذي الرائحة يتكيف
بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة
فيدركها وقال بعضهم سببه التجزي وانفصال اجزاء من ذي
الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقد
يقال انه يفعل ذو الرائحة في الشامة من غير استحالة في
الهواء ولا بتجزء وانفصال والذوق وهو قوة في العصب المفروش
على اجرم اللسان وادراكها بتوسط الرطوبة اللعابية بان تخالطها

اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها

في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم

ويكون الرطوبة اللعابية واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل

للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم

بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها واللمس

وهو قوة في العصب المخالطة لاكثر البدن وذهب الجمهور الى انها

قوة واحدة وقال كثير من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة

الحاكمة بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة وبين

الخشونة والملاسة وبين اللين والصلابة ومنهم من زاد

الحاكمة بين الثقل والخفة واما التي في الباطن فهي ايضا خمس

بالاستقراء الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة

عد جميعها من المدركة مع ان المدركة منها هي الحس المشترك والوهم

فقط

فقط لان الباقي يعين على الادراك اما الحس المشترك ويسمى
باليونانية نبطاسيا اي لوح النفس فهو قوة مرتبة في مقدم
التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في الدماغ تقبل
جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة فهو لاء كالحواسيس لها
ولذا سمي حسا مشتركا وهي غير البصر لانا نشاهد القطرة النازلة
خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا
وليس ارتسامهما اي الخط المستقيم والمستدير في البصر
اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذن
ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى غير البصر يرتسم فيها صورة القطرة
والنقطة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية
المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطا واحدا واعترض عليه بانه
يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل

الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة الارتسام الاول وسرعة
تعقب الثاني فيكونان معا واما الخيال فهو قوة مرتبة في موخر
التجويف الاول من الدماغ عند الجمهور وقال المحقق في شرح
الاشارات كان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة
للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس
المشترك اخص وما في موخره بالخيال اخص تحفظ جميع صور المحسوسات
وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك فانا اذا شاهدنا
اولا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم شاهدناها مرة اخرى نحكم عليها
بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن تلك الصورة
محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع منا الحكم بانها هي التي
شاهدناها قبل ذلك وقيل هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
انحفاظها في بعض الاشياء الغائبة عنا ويكون الاختلاف بين

حالتي الذهول والنسيان بملكة الاتصال بها وعدمها و
اعترض عليه بان الغائب الحافظ للصورة اما ان يكون
جوهرا مفارقا او قوة جسمانية والاول باطل لان المفارق لا يرتسم
فيه الصور الجزئية المكتنفة بالعوارض المادية وكذا الثاني لانه
لا يمكن ان يدرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال
لا يمكن ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته وبطلان
ذلك لا يخفى على احد واقول فيه بحث لانه لا يلزم من كون
الغائب الحافظة للصورة قوة جسمانية امكان ان ندرك
شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال حتى يلزم
امكان ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته
بل اللازم منه هو امكان ان ندرك شيئا ارتسم في قوة
جسمانية غائبة عنا بالاتصال كالقوى الحالة في الاجرام

السماوية وهذا غير ظاهر البطلان وقد يقال الذي يدل على
وجود هذه القوة ان القبول غير الحفظ ولهذا يوجد احدهما دون
الآخر كما في الماء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة لا يصدر عنها
الا فعل واحد فيستحيل ان يكون القوة الواحدة قابلة وحافظة
معا فالقابلة هي الحس المشترك غير الحافظة وهي الخيال وفيه نظر
لان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا
في قوة واحدة سميتموها بالخيال على ان القبول والادراك من
قبيل الانفعال وهو الفعل فاجتماع القبول والحفظ في شيء
واحد لا يقدح في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما الوهم
فهو قوة مرتبة في الدماغ كله لكن الاخص بها هو آخر التجويف الاوسط
من الدماغ يدرك المعاني وهي ما لا يدرك بالحواس الظاهرة
الجزئية الموجودة في المحسوسات كالقوة الحاكمة في الشاة بان الذئب

مجرد عن

مهروب عنه والولد معطوف عليه واما الحافظة فهي قوة مرتبة في
اول التجويف الآخر من الدماغ يحفظ ما يدركه القوة الوهمية
من المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات
وهي خزانة القوة الواهمة واما المتصرفة وهي قوة مرتبة في البطن
اي التجويف الاوسط من الدماغ وسلطانها في الجزء الاول
من ذلك التجويف من شانها تركيب بعض ما في الخيال
والحافظة من الصور والمعاني مع بعض وتفصيله عنه وهذه
القوة اذا استعملها العقل في مدركاته يضم بعضها الى البعض
او فصله عنه سميت متفكرة واذا استعملها الوهم في
المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها
الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركاتها اجيب بان القوى
الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في

الاخرى او الوهمية هي سلطان تلك القوى فلما تصرف في
مدركاتها بل لها تسلط على المدركات العاقلة فينازعها
ويحكم عليها بخلاف احكامها واما القوة المحركة فينقسم الى باعثة
وفاعلة واما الباعثة ويسمى الشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت
في الخيال صورة مطلوبة او مهروبة عنها حملت هي تلك القوة القوة
الفاعلة على التحريك اي تحريك الاعضاء وهي اي الباعثة ان
حملت الفاعلة على التحريك بطلب به الاشياء المتخيلة
سواء كانت ضارة في نفس الامر او نافعة طلبا لحصول اللذة
تسمى القوة الشهوانية لان حملها ذا تابع للشوق الى تحصيل
الملايم المسمى بالشهوة وان حملت الباعثة الفاعلة
على التحريك بدفع به الشيء المتخيل سواء كان ضارا في نفس الامر
او مفيدا طلبا للغلبة تسمى القوة الغضبية لابتناء هذا الحمل على

الشوق

القوة المحركة

الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا واما الفاعلة فهي تعدد
العضلات بقبضها وبسطها وتشنجها وارخائها على
التحريك فصل في الانسان وهو مختص بالنفس الناطقة وهي
كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الامور الكلية و
الجزئيات المجردة ويفعل الافعال الفكرية والحدسية فلها
باعتبار ما يخصها من الآثار قوة عاقلة تدرك بها التصورات
والتصديقات اي الامور التصورية والتصديقية و
يسمى تلك القوة العقل النظري والقوة النظرية وقوة
عاملة تحرك بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية
او بالحدس على مقتضى آراء واعتقادات تخصها اي تلك
الافعال ويسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العملية و
النفس باعتبار القوة العاقلة لها مراتب اربع المرتبة الاولى

بلوغ الحد القوة الثالثة ٢٠٣

ان يكون خالية عن جميع المعقولات اي التي يكون تعقلها
بالانطباع فان النفس لا تخلو عن العلم الحضوري بنفسها
بل هي مستعدة لها وهي اي هذه المرتبة العقل الهيولاني
واكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر
المراتب المرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البديهية
بسبب احساس الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة و
ارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة
بعضها الى بعض استعدت لان تفيض عليها من المبدأ
صور كلية واحكامها فيما بينها بالضرورة وتستعد استعدادا
قريبا لان تنتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر او
الحدس وهي العقل بالملكة قيل لما حصل لها من ملكة الانتقال

الى

الى النظريات وفيه نظر اذ ليس في هذه المرتبة الا استعداد
الانتقال فالمراد بالملكة ههنا اما ما يقابل الحال اي الكيفية الراسخة
لان استعداد الانتقال الى النظريات راسخ في ذات المرتبة
او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال
اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع
كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا او المرتبة الثالثة
ان تحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطالعها بالفعل
بل صارت مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شاءت
بلا حاجة الى اكتساب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت
النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل لها ملكة تقوى
بها على ذلك الاستحضار وهي العقل بالفعل وقال صاحب
المحاكمات عندي انه لا اعتبار لملكة الاستحضار في العقل

بل القدرة على الاستحضار كافية فيه فاذا احضرت المعقولات
وذهلت عنها فهي قادرة على استحضارها فهذه المرتبة لو
لم تكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة
فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار والمرتبة
الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل
المطلق اعتبرها اكثرهم بالقياس الى الكل معقول بانفراده ولا
شبهة في وقوعها في هذه النشاة وقد يعتبر بالقياس
الى جميع المعقولات معا والظاهر انها انما يكون في دار
القرار ومنهم من جوزها في هذه النشاة لنفوس كاملة لا
يشغلها شان عن شان فانهم مع كونهم في جلابيب
من ابدانهم قد انخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها
دائما واعلم ان العقل بالفعل متأخر في الحدوث عما سماه المصنف

عقلا

عقلا مطلقا لان المدرك مالم يشاهد مرات كثيرة لا يصير
ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة
وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهد
فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم
من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة ويسمى
معقولا لانها عقلا مستفاد الا يخفى على من احاط بكتب
هذا الفن ان ما ذكره المصنف خلاف اصطلاح القوم
فانهم لا يطلقون العقل المستفاد الا على النفس في المرتبة
الرابعة او نفس تلك المرتبة ثم العقل بالملكة الكائن في الغاية
بان يكون حصول كل نظري بالحدس من غير حاجة الى فكر يسمى
قوة قدسية واعلم ان القوة العاقلة اراد بها النفس
الناطقة فانها كما تطلق على مبدأ التعقل للنفس تطلق

على انفسها ايضا مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت

ذات وضع فاما ان لا تنقسم او تنقسم لا سبيل الى الاول

لان كل ما له وضع من الجواهر فهو منقسم على ما مر في نفي الجزء ولا سبيل

الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها

ان اراد بالبسيط ما لا جزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا يلائم

قوله كل مركب انما يتركب من البسائط وان اراد به ما لا جزء له

بالفعل فاللازم وهو الانقسام بالقوة غير مناف للبساطة

لان الحال في احد جزئيها غير الحال في الجزء الآخر انما يتم هذا اذا كان

الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده ممنوع وان كانت

مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركب

الشيء من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط

بالفعل ونقول ايضا ان التعقل اي تعقل النفس المجردة ليس

بالآلة

بالآلة الجسمانية والا يعرض لها الكلال لضعف البدن
كما يعرض لمبادي الاحساسات والحركات وليس كذلك
لان البدن بعد الاربعين ياخذ في النقصان مع ان
القوة العاقلة اي ما به تعقل النفس هناك تشرع في
الكمال واما الحوادث الطارية في اواخر من الشيخوخة فليس
لضعف القوة العاقلة بل لاستغراق النفس في تدبير البدن
المشرف تركيبه الى الانحلال وذلك الاستغراق يعوق
عن تعقلاتها وقد يقال يجوز ان يضعف القوة العاقلة
لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد التعقل بسبب
اجتماع علوم كثيرة عند النفس وبسبب التمرن و
الاعتياد فان المدمنين على افعل من الشائخ يقدرون
على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن

بالشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة
العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض
الزافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة
اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك تقوى القوة
العاقلة ونقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث
الابدان كما ذهب اليه ارسطو خلافا لافلاطون فانه قائل
بقدمها لانها لو كانت موجودة قبل الابدان وهي مختلفة
متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية ولوازمها او
بعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون بالماهية ولوازمها لانها
مشتركة استدلوا على اشتراكها في الماهية بشمول حد واحد
لها وفيه نظر لانا لا نسلم ان ما عرفوا النفس به حد لها وان سلم
فلم لا يكون حد الامر المشترك بين النفوس وهي متخالفة
بالحقيقة

بالحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولا يجوز
ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض انما يلحق
الشيء بسبب القوابل اي العوارض المفارقة للشيء
لا تفيد من المبدأ الفياض عليه الا لقابل ذلك الشيء
واختلاف استعداداته لان الماهية لا تستحق العوارض
لذاتها والا لكان العارض لازما والقابل للنفس وعوارضها
انما هو البدن فمتى لم يكن الابدان موجودة لم يكن النفوس
موجودة على التعدد والاختلاف فيكون حادثة مع الابدان
ضرورة هذه الخ. مبنية على ابطال التناسخ اذ على تقدير
صحتها يجوز اختلافها قبل الابدان المتعلقة بها بالعوارض
المفارقة الحاصلة لها بابدان اخر سابقة لا الى نهاية القسم
الثالث في الالهيات اي في مباحث الحكمة الالهية بالمعنى الاعم

وهو مرتب على ثلثة فنون لانه ما لا يفتقر الى المادة اما ان
يكون مقارنة لها وهو الامور العامة اولا والثاني اما واجب
الوجود او ممكن الوجود الفن الاول في تقاسيم الوجود قيل
لها وبها الامور العامة لكونها امورا ينقسم الماهية اليها بحسب
الوجود والمراد بالامور العامة ما لا تختص بقسم من اقسام
الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض وقيل هي ما يشتمل
جميع الموجودات او اكثرها وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات
على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله
شاملا لها ولما كان هذا التعريف شاملا لجميع المفهومات
فان الاحوال المختصة بكل واحد من الجوهر والعرض ايضا
مع ما يقابله يكون شاملا لجميع الموجودات زاد بعضهم قيدا
آخر وهو ان يتعلق بكل واحد من المتقابلين غرض علمي وهو

مرتب

مرتب على اسبعة فصول فصل في الكلي والجزئي اما
الكلي فليس واحدا بالعدد مشتركا بين كثيرين في الخارج و
الا لكان الشيء الواحد بالعدد بعينه موصوفا بالاعراض
المتضادة في حالة واحدة مثل كونه اسود وابيض معا
ومنهم من زعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات
الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية و
قال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة
بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين
وليس المشترك بين تلك الافراد بمجموع المعروض والعارض
معا ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل
المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد
عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه

مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بداهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت
مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة
للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة
بين افرادها بل هو معنى معقول في النفس مطابق لكل واحد
من جزئياته في الخارج على معنى انه ما في النفس لو وجد في
شخص من الاشخاص الخارجية لكان ذلك الشخص بعينه
من غير تفاوت اصلا يعني لو وجد متشخصا بتشخص زيد
كان عين زيد ولو وجد متشخصا بتشخص عمرو كان عينه
وهكذا الحال بالنسبة الى سائر افراده وهذا انما يتأتى
على مذهب من قال ان الحاصل في النفس هو ماهيات الاشياء
واما من قال ان الحاصل فيها صورها واشباحها المتخالفة لها

بالحقائق

بالحقائق فالكلي عنده هو الماهيات المعلومة بها اما الجزئي
فانما يتعين بمشخصاته الزائدة على الطبيعة الكلية كالوضع
والاين والعين وغيرهما اقول ظاهر هذا الحكم غير صحيح على اطلاقه اذ
الجزئي قد يتعين بنفسه كالواجب تعالى وقد يتعين بالطبيعة
الكلية وح يكون منحصرة فيه وقد نقل صاحب المحاكمات عن
بعض الفضلاء انا لا نعقل العوارض المشخصة فانها ان كانت
عقلية لم تشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي
عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص
العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه
فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض بل الحق ان المشخص هو المبدأ
الفاعلي فان الشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما تكون
لذاتها وهو واجب الوجود وربما يكون هذه الهوية بالغير فذلك

الغير هو الذي يجعل ذات الهوية هوية ولا نعني بالمشخص الا هذا
لا الكلي فان نفس تصوره غير مانع من الشركة بين كثيرين
بان يقال لكل واحد منها انه هو والشخص من حيث هو هو
مانع من الشركة فالتشخص زائد على الطبيعة الكلية اقول
المناسب ان يقال في المشخص زائد ليتحقق التقريب و
يمكن التكلف ويقال المراد بالمشخص فيما سبق هو التشخص
باعتبار انه يجعل الشخص شخصا كما يطلق النوع على الفصل
باعتبار انه يجعل النوع نوعا ويكون ح جمع المشخص باعتبار
افراده الجزئي فصل في الواحد والكثير اما الواحد فيقال على ما
لا ينقسم من جهة التي يقال له انه واحد المناسب ان يقال
ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم وهو قد لا يكون واحدا
بالشخص ولا محالة ان يكون امورا متكثرة لها جهة واحدة

ج

فهي اما مقومة لتلك الامور او عارضة اي خارجة عنها
محمولة عليها او لا مقومة ولا عارضة والاول قد يكون
بالجنس كالانسان والفرس المتحدين بالحيوان وقد يكون
بالفصل او بالنوع كزيد وعمرو المتحدين بالناطق او الانسان
والثاني قد يكون بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولا بالطبع
على تلك الامور كالقطن والثلج المحمول عليهما الابيض
وقد يكون بالموضوع ان كانت الوحدة موضوعا بالطبع لها كالكاتب
والضاحك المحمولين على الانسان المعارض لهما لزوجه عنهما
وامكان حمله عليهما والثالث كنسبة النفس الى البدن
ونسبة الملك الى المدينة فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن
بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان
وكذا للملك تعلق خاص بالمدينة وهو بحسب ذلك يدبر امرها

انما قيد به ليمتاز عن الوحدة بالموضوع اذ يكون الشيء الموضوع
انما محمولا عليه فيختلط التقسيم الموضوع بالطبع
الامر حقيقة الذات كالانسان لا يكون محمولا بالطبع
الا ويكون محمولا حقيقة المفهوم والصفة كالكاتب
والضاحك فيفترق التقسيمان ٢ ع

يتصرف فيها دون غيرها من المدائن فهذان التعلقان
نسبتا متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء
منهما بل هو عارض للنفس والملك وقد يكون واحدا بالعدد
اي بالشخص كزيد وهو قد يكون غير حقيقي اي قابلا للقسمة
وح قد يكون بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة الى اجزاء
متشابهة في الحقيقة كالماء وقد يقال الواحد بالاتصال
لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك بينهما كالخطين
المحيطين بزاوية وقد يقال ايضا لجسمين يلزم من حركة
كل منهما حركة الآخر وقد يكون بالتركيب وهو الذي له كثرة
بالفعل كالبيت وقد يكون حقيقيا وهو الذي لا ينقسم
اصلا كالنقطة والمفارق واما الكثير فهو الذي يقابل الواحد
لا نقط والمفارق منحقيقي ٢٢ ح
اي ما ينقسم من حيث انه ينقسم بالقوة قبل لما كان المتقابل

ن

من عوارض اقسام الكثير فلا يبعد ان يتصوره المتعلم عند
البحث عن الكثير فيحصل له حيرة واشتباه في ماهيته فلذا
اورد هداية في بيان حقيقة المتقابل واقسامه دفعا لذلك
الاشتباه اقول الاقرب ان يقال لما ذكر المصنف ح ان
الكثير ما يقابل الواحد لا يبعد ان يحصل للمتعلم حيرة في ان
مفهوم التقابل ما ذا فاورد هذه الهداية لتحقيقه وتوضيحه
الاثنان قيل اي العرضان فان التقابل انما يعتبر في
الاعراض دون الجواهر فكانه ذهل من ان بعضهم قد اعتبروا
التضاد في الصورة النوعية ايضا فهما يتقابلان وهما
اللذان لا يجتمعان اي لا يمكن اجتماعهما في شيء واحد
اراد به الموضوع او المحل على اختلاف القولين في تضاد
الصورة النوعية وعدمه ولا يفهم مما سياتي من اخذ الموضوع

في تعريف المتقابلين بالعدم والملكة ان المراد هو الاول
لجواز ان يكون ذلك للاشارة الى ان ذينك المتقابلين
لا يعتبران الا بالنسبة اليه من جهة واحدة قيل هذا لادخال
المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين لشيء من جهتين
ونوقش فيه بان الابوة والبنوة المذكورتين ليستا متضايفتين
لان تعقل احداهما ليس بالقياس الى الاخرى واجيب عنه
بان مطلق الابوة والبنوة متضايفتان مع جواز اجتماعهما
في ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد
والاحتراز انما هو عن خروج المطلقين لا المقيدين حتى
يتوجه ما ذكر واقسامه اربعة قال لانهما اما وجوديان او
لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون

احدهما

احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل
قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب
واورد عليه اما اولا فلجواز ان يكونا عدميين وقد يجاب بان
العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه
معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما
في كلي وجود مغاير لما اضيف اليه العدمان وفيه نظر لجواز
ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر كالعمى وعدم العمى
وايضا يجوز ان لا يكون بين المفهومين اللذين اضيف
اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام
بالغير وعلى تقدير الواسطة يجوز ان لا يصدق العدمان
على شيء كعدم اللاحول عما من شانه ان يكون احول و
عدم قابلية البصر واما ثانيا فبان وجود الملزوم لمحل يقابل

انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة لجسم مع انتفاء السكونة
اللازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب
والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي عدما للوجودي
احدها الضدان المشهوران وهما الموجودان المتناسبان بوجه
الحصر ان يقال الوجوديان والمراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب
جزءا من مفهومه وهو اعم من الموجود غير المتضايفين كالسواد
والبياض وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية
الخلاف والبعد ويسميان بالحقيقيين وثانيها المتضايفان
وهما موجودان بل وجوديان يعقل كل واحد منهما بالنسبة الى
الآخر كالابوة والبنوة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكة
وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا اي عدم
ذلك الوجودي لكن لا مطلقا بل يعتبر فيهما موضوع قابل

لذلك الوجود

لذلك الموجود بل الوجودي كالبصر والعمى والعلم والجهل
فان اعتبر قبوله له بحسب تشخصه في وقت اتصافه
بالامر العدمي فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوتجية
فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون
ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله له اعم
من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن
الطفل او يعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى للانسان او جنسه
القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية
للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل
للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان ورابعها المتقابلان
بالسلب والايجاب كالفرسية واللافرسية وذلك في
الضمير لا في الوجود العيني اي هما امران عقليان واردان على

النسبة التي هي عقلية ايضا ولا وجود لهما في الخارج اصلا هذا

وقال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب

ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية و

اللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس

فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع في زمان واحد صح

وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب

وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده

لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار

لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره فصل في المتقدم والمتأخر

اما المتقدم يقال على خمسة اشياء احدها المتقدم بالزمان وهو

ظاهر والثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا يمكن ان يوجد

الآخر بكسر الخاء المعجمة بمعنى المتأخر الا وهو موجود معه او قبله

كالاثنان فان الواحد موجود

ليستمل

ليشتمل العلة المعدة وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر
اي المتأخر بموجود قيل ينبغي ان يزاد في تفسيره قيد كونه
غير مؤثر في المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية اقول فيه نظر
لانه ان اراد غير المؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه
فلا حاجة اليه لان قوله وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر بموجود
مغن عنه وان اراد كونه غير مؤثر في الجملة فمنقوض لان الفاعل
الغير المستقل متقدم بالطبع على المعلول عندهم
فاذا زيد على القيد لم يكن التعريف جامعا كتقدم الواحد
على الاثنين والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر رض
على عمر رض والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب
من مبدأ محدود كترتب الصفوف في المسجد منسوب الى
المحراب وكترتب الاجناس والانواع الاضافية على

كما لو اعدم فقد يكون موجودا والانعدام يكون موجود ١٢

هذا

سبيل التصاعد والتنازل والحق من المتقدم بالعلية
وهو الفاعل المستقل بالتاثير اي المستجمع بالشرائط
وارتفاع موانعه وعند صاحب المحاكمات انه الفاعل
مطلقا سواء كان مستقلا بالتاثير او لا واعلم ان المتقدم
بالعلية والمتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد يسمى
المتقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وبهذا يقال
للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويختص التقدم بالعلية باسم
المتقدم بالذات الشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفاء كذلك كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانا معا
في الزمان فان العقل يحكم بانه تحرك اليد فيتحرك القلم لا بالعكس
والحصر في الاقسام الخمسة استقرائي وقد يقال للضبط المتقدم
ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالمتقدم بالعلية

والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما
في الوجود فالمتقدم بالزمان وان امكن فاذا اعتبر بينهما ترتب
فالمتقدم بالرتبة والا فبالشرف واما المتاخر فيقال على
ما يقابل المتقدم فيتعدد اقسامه بحسب اقسام المتقدم
فصل في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي لا يكون
وجوده من غيره وهو منحصر في الحق سبحانه تعالى والقديم بالزمان
هو الذي لا اول لزمانه كالفلك والمحدث بالذات هو الذي يكون
وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه
ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك
الوقت وجاء وقت آخر صار هو فيه موجودا كالمركبات العنصرية
فالقديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان وهو اعم
من وجه من المحدث بالذات وهو اعم مطلقا من المحدث بالزمان

عالبواقي متباينة وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة اي
بما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان
صورة او متعلقة به ان كان نفسا ومدة الثاني ظاهر من تصور
مفهومه والاول لان امكان وجوده سابق على وجوده والا
لما كان قبله ممكنا بل ممتنعا لذاته للامتناع كون المعدوم واجبا
لذاته ثم صار ممكنا في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي سف وذلك
الامكان امر وجودي اي موجود اذ لا فرق بين قولنا امكانه
منفي وبين قولنا لا امكان له فلو كان الامكان عدميا لم يكن
الممكن ممكنا سف وفيه نظر لان ما ذكره جار في الامتناع
والعدم بان يقال لو كانا عدميين لم يكن الممتنع ممتنعا ولا
المعدوم معدوما اذ لا فرق بين قولنا امتناعه لذاته لا امتناع له

وعدمه لا ولا عدم له والحق ان يقال قولنا امكانه لا معناه
انه متصف بصفة عدمية وهي الامكان وقولنا لا امكان
له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا
بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه
بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين
سلب الاتصاف بها وقد يقال معنى قولنا امكانه لا هو
ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية انما يتحقق
بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث وهو معدوم
فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا
لا امكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن بمعنى
الكلام حيث حمله على دعوى عدم الفرق بين القولين
بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد ان كون الامكان صفة

سلبية تستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث

وبين المعنيين بين بعيد اقول فيه بحث لان قولنا امكانه

غير مستلزم لقولنا لا امكان له بمعنى انه لا يتصف بالامكان

فان العدم والامتناع عدميان مع ان المعدوم والممتنع متصفان

بهما وهذا هو المعتبر في هذا المقام لا بمعنى ان امكانه قبل وجوده

معدوم والامكان لا يكون قائما بنفسه لان امكان الوجود انما

هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له اي الامكان اضافة

بين الوجود وذات الممكن فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما

بمحل موجود ليس هو نفس ذلك الحادث وهو ظاهر ولا امرا منفصلا

عنه اذ لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه فيكون

متعلقا به وهو المادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار

الفاعل عليه فيكون قائما به فاسد لان الاقتدار وعدمه يعللان

بالامكان

بون

بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور
لانه ممتنع وههنا بحث لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر
في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون امكان الحادث قائما
بنفسه له تعلق خاص بالحادث وراء تعلق الحلول والتدبير
والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث
جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على
امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر آخر غير جسماني فان علوم العقول
والنفوس بل كيفياتها القائمة بهما على الاطلاق اعراض
موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام
لا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا
على انه القاعدة كما سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل
لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لا كالحادث

لابد له من مادة فصل في القوة والفعل القوة هي الشيء الذي
هو مبدأ التغير في الآخر سواء كان جوهرا او عرضا وسواء كان
فاعلا او غيره من حيث هو آخر هذا تنبيه على ان الآخر المتغير
لا يجب ان يكون مغايرا له بالذات بل قد يكون مغايرا بالاعتبار
كما في معالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية
فان التغاير هنا اعتباري وانما اعتبرنا بالامراض النفسانية
ليكون المعالج والمعالج متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار
واما في الامراض البدنية فالمعالج هو النفس الناطقة و
المعالج هو البدن وهما متغايران بالذات واعلم ان القوة
قد يطلق على امكان الحصول مع عدمه وهذا المعنى يقابل
الفعل بمعنى الحصول فلنا سب ان يقتصر على ذكر القوة
في عنوان الفصل او ذكر هذا المعنى او البحث عنه وكل ما يصدر

قال الشارح القديم المقصود بالتغير التغير الحاصل في ذلك الآخر

قوله سواء الخ اي حاصله ان القوة قد تكون جوهرا كالصورة النوعية للاجسام وقد تكون عرضا كالكيفيات الفاعلة كما مثل الحرارة وليس المراد بالمبدأ هنا المبدأ الفاعلي كما هو الظاهر او القوة قد تكون فعلية كالكيفيات العقلية المحمولة لموضوعها نحو العقل وقد تكون انفعالية كالكيفيات الانفعالية المحمولة لموضوعها نحو الانفعال والقوة قد تكون مبدأ التغير بالاصالة اولا وغيره ثانيا كالصورة النارية المحدثة للحرارة والبيوسة في مادتها الاولى فيها ثانيا وقد تكون مبدأ التغير في غير محل ابتداء كالنفس الناطقة المقتضية للتغير في البدن وقد تكون مبدأ للتغير في نفسه كالنفس المتعجبة والمراد بالتغير اعم من ان يكون وضعيا او تدريجيا وبالجملة فالقوة مبدأ والمنفعل هو الآخر سواء كان ذلك المنفعل مختلفا كالقوة الحيوانية او متحدا كالقوة العنصرية

عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة من الآثار والافعال
كالاختصاص بأين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة
عن قوة موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او للاجسام
اتفاقية او لقوة موجودة فيه والاول باطل والا لاشتركت
الاجسام فيه والثاني ايضا باطل والا لما كان ذلك مستمرا
لان الامور الاتفاقية لا تكون دائمة ولا اكثرية فكذا آثاره
اقول هنا بحث لانه ان اراد بالامور الاتفاقية مطلق
الامور الخارجية فهذه المقدمة ممنوعة وان اراد بها ما لا تكون
دائمة ولا اكثرية كما يفهم من كلام بعضهم حيث قال لتوجيه
هذا المقام لان الامور الاتفاقية هي التي لا تكون دائمة
ولا اكثرية فالحصر ممنوع ولعل هذا القائل اخذ ذلك مما ذكروه من
تأدي السبب الى المسبب اما ان يكون دائميا او اكثريا او مساويا

والغائيان السبب الذي يتادى الى المسبب على احد الوجهين
الاولين يسمى اسبابا ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية
والسبب الذي يتادى الى المسبب على احد الوجهين الاخرين
يسمى اسبابا اتفاقيا وذلك المسبب غاية اتفاقية فاذن هو عن
قوة موجودة فيه وهو المطلوب فصل في العلة والمعلول العلة
يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره وظاهر
ان التعريف لا يصدق الا على الفاعلية ولذلك عرفها بعضهم بانها
التي يكون منها وجود المعلول وغاية توجيهه ان يقال المراد انه
يكون لوجود غيره حاجة الى وجوده في الجملة ومعهذا لا ينطبق على العلة
الغائية وعدم المانع وقد يقال عدم المانع كاشف عن امر وجودي
هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود
فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم تمود المانع من سقوط السقف

العلة

فاذ

فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن ان يتحرك السقف
فيها الا ان الشرط الوجودي بما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه
بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج
اليه ولا يخفى انه تكلف بل الحق ان ما يحتاج اليه الشيء في وجوده آخر اما ان
يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون
معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه
الطارئ على الوجود فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم فلنا سبب ان يقال
العلة ما يحتاج اليه الشيء في تحققه وهي اربعة اقسام مادية وصورية
وفاعلية وغائية اما المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن
لا يجب بها ان يكون المعلول موجودا بالفعل كالطين للكوز واما
العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول ولكن يجب بها ان يكون

للمعلول موجودا بالفعل كالصورة للمكون وليس المراد بالعلة المادية
والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين
بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امرا بالفعل
او بالقوة واما ان العلتان الماهية ذاتيتان داخلتان في
قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقف عليهما فتخصان
باسم علية الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشتركين
ايا هما في علية الوجود اما العلة الفاعلية فهي التي تكون منها
وجود المعلول كالفاعل للمكون واما العلة الغائية فهي التي لاجلها
وجود المعلول كالغرض المطلوب من المكون وهي انما يكون علة
بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة
لمعلولها لترتبها في الذهن عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها علاقة
العلية والمعلولية بالقياس الى الشيء واحد لكن بحسب وجودها

الذهني

الذهني والخارجي وهاتان العلتان تختصان باسم علية الوجود
لتوقفه عليهما دون الماهية والحصر المذكور منقوض بالشرط والمعد
وعدم المانع وقد يقال ان المقسم هو علة الشيء بلا واسطة
والمعدود من اقسامه هو العلة المادية بمعنى القابل بالفعل
والعلة الفاعلية بمعنى الفاعل المستقل بالتاثير والمعلول يحتاج
الى القابل والفاعل المذكورين اولا ولا يحتاج الى ما ذكر الا ثانيا
وبواسطة احتياجها اليه وفيه بحث لانه لا يتناول المقسم
ح العلة الغائية اذ لا يحتاج المعلول اليها الا بواسطة انها مؤثرة
في موثرية الفاعل ثم العلة الفاعلية متى كانت بسيطة
اي كانت واحدة في ذاتها ولم يكن لها صفة ولم يكن لها فعل
مشروطة بامر استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما
يصدر عنه اثران فهو مركب لان كون الشيء بحيث يصدر عنه

هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر لامكان تعقل
كل منهما بدون الآخر فيجوز هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا
في ذات المصدر لزم التركيب في ذاته وان كانا خارجين كان
مصدرا لهما اي للمفهومين اذ لو كانا مستندين الى غيره
لم يكون هو وحده مصدر الاثرين والمقدر خلافه فكونه مصدرا
لهذا المفهوم غير كونه مصدرا لذلك المفهوم وننقل الكلام اليهما
فينتهي لا محالة الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات لامتناع
التسلسل وقد يقرر الدليل بطريق البسيط فيقال ان كان
كل واحد من مفهومي مصدرية هذا ومصدرية ذلك نفس الواحد
الحقيقي كان لامر واحد حقيقي بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا
فيه او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا
او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل

احدهما

احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة
والكل محال وههنا بحث اما اولا فلانه لو تم ما ذكره لزم ان لا
يصدر عن الواحد الحقيقي شيء اذ لو صدر عنه شيء لكانت
مصدريته لذلك الشيء امرا مغايرا له لكونه نسبة بينه
وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركيبه او خارج عنه معلول
له لما مر وننقل الكلام الى مصدريتها او نقول لكان الصادر
هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد
والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيئا واحدا وهو منافي
لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما ثانيا فلان
المصدرية امر اعتباري فيستغني عن المصدر وقد
يقال لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك
الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى

من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا لم
يكن مع العلة الموجدة امور متعددة لا داخلة فيها ولا خارجة
عنها بل كانت ذاتا بسيطا لا كثرة فيها بوجه من الوجوه فلا
شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات فاذا فرض
لها معلول كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست
مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها معلول آخر والا لزم ان
يكون لها خصوصية بحسب ذاتها مع الثاني فلا يكون لها مع شيء
من المعلولين خصوصية ليست لها مع غيره فلا يكون علة
لشيء منها وفيه بحث لجواز ان يكون لذات واحدة من
جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة لا يكون تلك الخصوصية
لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا
بعضها دون بعض ونقول ايضا ان المعلول يجب وجوده عند

علته

علية التامة اعني تحقق جملة الامور المعتبرة في تحققه قيل
هذا التفسير غير جامع فان المبدأ الاول علة تامة بالنسبة
الى معلوله الاول ولا يتناوله هذا التفسير اذ لا يصدق
عليه انه جملة الامور المعتبرة والتفسير الجامع انها علة لا
يتوقف المعلول على ما هو خارج عنها وفيه نظر اذ لا بد
من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم وقد يجاب
بان علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يصر
متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب
المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك
انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى دورا وهذا بيان
كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء
من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزء من العلة التامة

مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذوره ايضا لما
كان الامكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط
في تأثيره واعلم ان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه
يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل
الامر بالعكس في اطلاق لفظ العلة عليها بالمعنى المذكور غير
صحيح لانه لو لم يكن واجب الوجود ح فاما ان يكون ممتنع الوجود وهو
ح والا لما وجد او يكون ممكن الوجود فلنفرض وجوده معها في زمان
وعدمه معها في زمان آخر فيحتاج في زمان الوجود الى امر يخرجه
من القوة الى الفعل اذ الترجيح الحاصل من العلة التامة مشترك
بين الزمانين فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة
وقد فرضناها حاصلة هذا خلف فبان ان المعلول يجب وجوده
عند تحقق العلة التامة فيكون واجبا لغيره ممكنا بالذات لانا

لو اعتبرنا ماهية من حيث هي هي لا يجب لها الوجود ولا العدم
ولا معنى للممكن بالذات الا هذا هو ايه لا زالة ما سبق الى اوهام
العوام من ان تاثير العلة الفاعلية في شيء ينافي وجوده كون
الشيء موجودا لا ينافي تاثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء
اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان يوصف العلة بكونها مفيدة
لموجوده حالة العدم او حالة الوجود او في الحالتين جميعا لا جائز
ان يفيد وجوده حالة العدم او في الحالتين جميعا والا لزم
اجتماع الوجود والعدم هف فلا بد ان يفيد وجوده حالة وجوده
المفاد من العلة فلا يلزم تحصيل الحاصل فكون الشيء موجودا
لا ينافي كونه معلوما قال بعضهم من الاوهام العامة ان المعلول
بعد ما وجد من علة لا يحتاج في بقائه اليها حتى لا يلزم من فناء
علته الموجدة له فناءه بل يبقى موجودا بعد فناء العلة ولذلك

توهم لا يتحاشون عن القول بانه لو جاز العدم على الباري تعالى
لما ضر عدم وجود العالم وسبب توهمهم هذا ما يشاهدونه من
بقاء البناء بعد زوال وجود البناء فالمصنف رح اورد هذه الحذاية
لازالة هذا التوهم اذ لو بقي المعلول بعد فناء العلة لم يكن العلة
موثرة فيه حال وجوده وهو خلاف ما ثبت بالجزء من ان العلة
موثرة في المعلول حال وجوده هف اقول فيه بحث اذ الثابت
هنا بالدليل ان العلة موثرة في المعلول في آن وجوده لا انها
موثرة فيه حال وجوده مطلقا ولا منافاة بينه وبين بقاء المعلول
بعد فناء العلة فلا يزيل هذه الحذاية هذا الوهم المذكور والذي
يزيله هو ما ذكره من ان علة افتقار الممكن الى الموثر هو الامكان
فصل في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشيء
فيه او لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري

حالا او المسري فيه محلا قدم الكلام فيه فتذكر ولا بد ان يكون
لاحدهما حاجة الى صاحبه بوجه من الوجوه والا لامتنع ذلك
الحلول بالضرورة فلا يخلو اما ان يكون المحل محتاجا الى الحال
فيسمى المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل
موضوعا والحال عرضا المناسب ان يقال الافتقار اما ان
يكون من الطرفين وهما الهيولى والصورة او من طرف
الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع وذلك لان الحال
مفتقر الى المحل مطلقا واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية
التي اذا وجدت في الاعيان اي اتصفت بالوجود الخارجي
لكانت لا في موضوع فظاهر ان هذا المعنى انما يصدق
على ماهية يزيد وجودها عليها وح يخرج منه واجب الوجود اذ
ليس له وراء الوجود ماهية ويدخل فيه الصور العقلية للجواهر

فانها وان كانت حال كونها في الذهن في موضوع لكن يصدق
عليها انها اذا وجدت في الخارج لم يكن وجودها في موضوع وهذا
على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء
المطابقة للامور الخارجية في تمام الماهية والاختلاف انما هو
في الوجود وما يتبعه من الاحوال واما من قال ان الحاصل في
الذهن هو صور الاشياء واشباحها المخالفة لها في الماهية
المناسبة اياها مناسبة مخصوصة بها صار بعض تلك الصور علما
لبعض الاشياء دون بعض فلا يكون تلك الصور عنده الا اعراضا
موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها
واما العرض فهو الموجود في موضوع فالصور العقلية للجوهر تكون جوهرا
وعرضا معا على الاول من المذهبين وقد التزمه صاحب حكمة
العين والانسب ان يقال هو الماهية التي اذا وجدت في الخارج

لكانت

كانت في موضوع ثم الجوهر ان كان محلا فهو الهيولى قيل هذا منقوض
بالجسم فانه محل للاعراض مع انه ليس بهيولى واجيب بان المراد
ان كان محلا لجوهر آخر فهو الهيولى وفيه بحث اذ النفس محل للصورة
الجوهرية مع انها ليست بهيولى وان كان حالا فهو الصورة
الجسمية او النوعية وان لم يكن حالا ولا محلا فان كان مركبا
منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن كذلك فان كان متعلقا بالاجسام
تعلق التدبير والتصرف فهو النفس الانسانية او الفلكية
والا فهو العقل وانما قيد التعلق بالتدبير والتصرف لان
للعقل تعلقا بالجسم لكن لا على سبيل التدبير والتصرف بل على
سبيل التاثير فقط واما النفس فقد تكون مدبرة وقد تكون
موثرة كما في الاصابة بالعين والجوهر ليس جنسا لهذه الاقسام
الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل

وليس كذلك لان النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل
الماهية البسيطة الحالة فيها فلا تكون مركبة والا لزم بانقسامها
انقسام الماهية البسيطة الحالة فيها هف وفيه نظر اذ لا
يلزم من تركب النفس في الذهن تركبها في الخارج واما اقسام
العرض فتسعة بالاستقراء الكم والكيف والاين والمتى
والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال اما الكم
فهو الذي يقبل المساواة واللامساواة لذاته قيل هذا التعريف
دوري اذ المساواة هي الاتحاد في الكم والاولى ان يقال
هو ما يقبل القسمة لذاته اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء
انما قال لذاته ليخرج الكم بالعرض مثل محل الكم والحال فيه الى
غير ذلك وينقسم الى المنفصل وهو ما لا يكون بين اجزائه
المفروضة حد مشترك والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته

الى الجزئين

الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى اجزاء
الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها
بداية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها نهاية
للجزء الآخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك
الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما
على السوية وكالخط بالقياس الى اجزاء السطح والسطح
بالنسبة الى اجزاء الجسم والآن الى اجزاء الزمان والحدود المشتركة
يجب كونها من لفظ بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك
يجب كونه بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به جسم
اصلا واذا انفصل عنه لم ينقص منه شيء ولولا ذلك لكان
الحد المشترك جزء آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم
الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما

الى اربعة والتقسيم الى اربعة تقسيمها الى الخمسة وهكذا
فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا
يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان
العشرة اذا قسمتها الى الستة والاربعة كان السادس
جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة
حد مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة
كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط كالعدد
ذكروا ان الكم المنفصل منحصر فيه فهذا التمثيل باعتبار الواحد
والى متصل وهو ما يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك
قار الذات وهو المقدار كالخط والسطح والتخت اي الجسم التعليمي
والى متصل غير قار الذات وهو الزمان قيل ان وجود شيء

من ١٦١

من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم
اتصال المعدوم بالمعدوم وكلاهما محالان بالبداهة وان
اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل
القول لاجتماع اجزائه هناك والجواب ان ذلك الامر المتصل
المتدرج في الخيال بحيث اذا لاحظ العقل وجوده في الخارج
جزم بامتناع اجتماع اجزائه هناك وهو معنى كونه غير قار واما
الكيف فهو هيئة في شيء لا يقتضي لذاته قسمة يخرج به الكم
والنسبة يخرج به البواقي ومن جعل النقطة جزء الوحدة من
الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا
عنهما وينقسم الى الكيفيات محسوسة باحد الحواس الظاهرة
ما السخة كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر ويسمى انفعاليات
وغير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل ويسمى انفعالات و

الى الكيفيات النفسانية قيل اي مختصة بذوات الانفس
الحيوانية بمعنى انها يكون من بين الاجسام للحيوان دون
النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها للجوهرات من الواجب
وغيره وفسرها بعضهم بالمختصة بذوات الانفس مطلقا
وهي حالات ان لم يكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة
وملكات ان كانت راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم و
غير ذلك والى الكيفيات الاستعدادية اي التي هي من جنس
الاستعداد فانها مفسرة باستعداد شديد نحو الدفع واللا-
- انفعال كالصلابة ويسمى قوة او نحو الانفعال كاللين
ويسمى ضعفا والمشهور ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد
الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء اذ المصارعة
انما يتم بثلثة امور العلم بتلك الصناعة والقدرة وهما

ز

من الكيفيات النفسانية ومن كون الاعضاء بحيث يعسر
عطفها ونقلها وهي في الحقيقة من باب الاستعداد نحو
الانفعال فلا تثبت قسما ثالثا على نقيض لما اعتبرت في كل واحد
من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة و
الترجيح خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على
السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون اصل الشيء
محلا قابلا للآخر كونه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر
وهذا امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه
امور يتفاوت بها حال ذلك المقبول بالنسبة الى ذلك
القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات
فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية
لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة

المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعدادات واعلم
ان اكثرهم عدوا الصلابة واللين من الكيفيات الملموسة
والحق ما ذهب اليه المصنف رح لما ذكره الامام من ان الجسم
اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة
في سطحه والثاني الشكل المقعر المقارن لحدوث تلك الحركة
الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين وليس
الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك
فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية
كذلك الجسم الصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار
وهو عدمي والثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات والثالث المقاومة المحسوسة باللمس
وليست ايضا بصلابة لان الهواء الذي في الزق

المنفوخ

المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة فيها وكذا الرياح القوية
فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو
الانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية
والى الكيفيات مختصة بالكميات المتصلة والمنفصلة كا-
لمثلثية والمربعية للسطح والزوجية والفردية للعدد واما الاين
فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان واما متى
فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان او الآن
واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة كالابوة والبنوة فسر
بعضهم النسبة بالحاصلة بسبب النسبة ولذا قال في بيان
كون الابوة والبنوة اضافتين ان تولد حيوان من نطفة
حيوان آخر من نوعه او من جنسه نسبة بينهما بواسطتها
يعرض لاحدهما حالة نسبية وهي الابوة وللآخر اخرى وهي

البنوة اقول فيه بحث لانهم عرفوا الاضافة بالنسبة المتكررة وهي
نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة با-
لقياس الى الاولى ولم يعتبروا في مفهوم الاضافة كونها حاصلة
من نسبة فالاولى ان يفسر النسبة بما يكون من جنس
النسبة حتى يرجع الى ما ذكره وتخفف المؤنة واما الملك ويقال
له الجدة ايضا فهو حالة تحصل للشيء بسبب ما يحيط به اي
بكله او ببعضه سواء كان امرا خلقيا كالاناب او لا كالقميص
وينتقل بانتقاله خرج به الاين لانه وان كانت هيأة حاصلة
للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل
بانتقال المتمكن لكون الاين اي الهيأة الحاصلة له بسبب
كونه متعمما او متقمصا واما الوضع فهو هيأة حاصلة للشيء قيل
ينبغي ان يقال للجسم لئلا ينتقض التعريف بالشكل الذي

هو من

هو من مقولة الكيف وفيه نظر اذ لا ملاحظة في الشكل
للاجزاء ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور
الخارجية بل المعتبر هو المجموع من حيث هو مع المحدود المحيط
فلا حاجة الى ما ذكره وايضا ان اريد بالجسم الطبيعي فيخرج
الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لسائر المقادير عن التعريف
وان اريد الجسم مطلقا فيدخل الشكل العارض للتعليمي
ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير بسبب نسبة
اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور
الخارجية كالقيام والقعود وقد يطلق على الحالة للشيء
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض فقط واما الفعل
فهو حالة للشيء بسبب تاثيره في غيره كالقاطع مادام
يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تاثره

عن غيره الظاهر ان الفعل والانفعال نفس التاثير و
التاثر لا هيأة اخرى تعرض للشيء بسبب التاثير والتاثر
كالمتسخن بادام يتسخن فيه اشارة الى ان الانفعال امر غير
قار وكذا الفعل ولهذا يعبر عنهما بان يفعل وان ينفعل
مدلالتهما على التجدد والتقضي واما الامر المستمر المرتب عليهما
فخارج عنهما داخل في الكيف المقر الثاني في العلم بالصانع
وصفاته وهو مشتمل على عشرة فصل في اثبات الواجب
لذاته وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم
وبرهانه ان يقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته
يلزم منه المحال لان الموجودات باسرها يكون جملة مركبة من
آحاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون ممكنا لاحتياجها الى كل
من اجزائها الممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا

فصول

فيحتاج

فيحتاج اي الجملة الى علة موجدة خارجة عن الجملة والعلم
به بديهي اي ضروري فطري القياس وتقريره بان يقال
انها ليست نفس الجملة وهو ظاهر ولا جزءا اذ علة الجملة
علة لكل جزء من اجزائها وذلك لان كل جزء ممكن يحتاج الى
علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها
معللا بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة للمجموع بل
لبعضه فقط وهو خلاف المفروض وح يلزم ان يكون
الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه وهذا بحث لانه لا
يلزم من امكان الجملة احتياجها الى علة واحدة بالشخص بل
يجوز ان يكون احتياجها الى علل متعددة موجدة لآحاد الجملة
ومجموعها علة موجدة للجملة فيجوز ان يكون الممكنات سلسلة
غير متناهية يكون الثاني علة للاول والثالث علة للثاني

هكذا فيكون علة الجملة جزءا وهو مجموع الاجزاء التي كل منها
معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول
المحض قال شارح المواقف الكلام في العلة الموجدة
المستقلة بالتاثير والايجاد فلو كان ما قبل المعلول الاخر علة
موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير والايجاد
فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا وقد يقال لتوجيه هذا الكلام
فيحتاج كل واحد منها الى علة خارجة عن سلسلة الممكنات
اذ لو لم يكن خارجة للزم اما الدور او التسلسل والتصديق
بالاحتياج الى العلة بعد ملاحظة الامكان بديهي ولا يخفى عليك
انه غير مناسب للمقام والموجود الخارج عن جميع الممكنات
واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على التقدير عدمه و
هو محال فعدمه محال فوجوده واجب فصل في ان وجود واجب

الوجود

الوجود نفس حقيقة مراتب الموجودات في الموجودية بحسب
التقسيم العقلي ثلث ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده
غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما
فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه
عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات
الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو
غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه
انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له وجود يغاير ذاته فيمتنع
انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا
الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب
الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود

بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا
الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود
عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محالان وهذا حال
الواجب الوجود على مذهب الحكماء وان اردت مزيد توضيح
لما صورناه فاستوضح الحال مما نورده في هذا المثال وهو
ان مراتب المضي في كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضيء
بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي
استضاء بمقابلة الشمس فههنا مضيء وضوء يغايره
وشيء ثالث افاد الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره
اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه
كجرم الشمس اذا فرض اقتضاءه لضوءه فهذا المضيء له ذات و
ضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء

الشمس

الشمس فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا المعنى
اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فانقيل كيف
يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر
اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه
العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه
فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء آخر
صار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد
من المضيء لغيره والمضيء بذاته بضوء هو غيره اعني الظهور
على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب
ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل
فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على
حسب قابليته لان وجوده لو كان زائدا على حقيقته لكان عارضا

لهما قيل لامتناع جزئية المستلزمة للتركيب في ذات الواجب
تعالى وفيه بحث اذ التركيب الممتنع في الواجب هو التركيب
الخارجي لانه يوجب الافتقار في الخارج وهو موجب للامكان
واما التركيب الذهني للواجب فلا نم امتناعه لانه لا يوجب
الافتقار في الخارج بل في الذهن والافتقار في الذهن لا يوجب
الامكان اذ الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره ولو
كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو مفتقرا الى الغير
اي المعروض فيكون ممكنا لذاته مستندا الى علة فلا يدرك
موشر وذلك الموشر ان كان نفس تلك الحقيقة يلزم ان يكون
موجودا قبل الوجود لان العلة الموجدة للشيء يجب تقدمها
على المعلول بالوجود فان المعقول ما لم يلاحظ كون الشيء موجودا
امتنع ان يلاحظ كونه مبدأ للوجود مفيدا له فيكون الشيء

موجودا قبل نفسه هف وامكان غير تلك الماهية يلزم
ان يكون الواجب لذاته محتاجا الى الغير في الوجود وهذا محال
قال المحققون ان الوجود مع كونه عين الواجب قد انبسط
على اعيان كل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شيء من
الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت
بتقييدات وتعينات اعتبارية فصل في ان وجوب
الوجود وتعينه نفس ذاته فان قلت كيف يتصور كون
صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف
والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه قلت معنى قولهم صفات
الواجب عين ذاته تعالى ان ذاته تعالى اذا يترتب عليه
ما يترتب على ذات الممكن وصفته معا فانهم قالوا البيان
كون الواجب عين العلم والقدرة ان ذاتك ليست كافية

في انكشاف الاشياء وظهورها عليك بل تحتاج في ذلك
الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه
لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة
تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته
بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته
تعالى امور شرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي
بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات و
الصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم
مرجعه اذا حقق الى انفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها
من الذات وحد طاما الاول فلان وجوب الوجود لو كان
زائدا على الحقيقة لكان معللا لا لذاته بمثل ما سبق آنفا
والعلة ما لم يجب وجودها استحال وجودها فيستحال ان يوجد

تقوم

المعلول

المعلول وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات ضرورة فيكون
وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا محال واما الثاني
فلان تعينه لو كان زائدا على الحقيقة لكان معلولا لذاته
فالعلة ما لم تكن متعينة لا توجد فلا توجد المعلول فيكون التعين
حاصلا قبل نفسه وهو محال فصل في توحيد واجب الوجود
لانا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكانا مشتركين في وجوب
الوجود متغايرين متمايزين بامر من الامور وما به الامتياز
اما ان يكون تمام الحقيقة او لا يكون لا سبيل الى الاول
لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود
مشتركا خارجا من حقيقة كل واحد منهما وهو محال لما بينا
ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود اقول هنا بحث
لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود انه قد

يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لا ان
تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك
موجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس
كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما
في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة ولا سبيل
الى الثاني لان كل واحد منهما ح يكون مركبا بما به الاشتراك
وبما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره اي جزئه فيكون
ممكنا لذاته هف وفيه بحث لما سبق من ان التركيب
الموجب للامكان هو التركيب الخارجي لا الذهني قيل
لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لا مقوما حتى
يلزم التركيب واجيب بان ذلك يوجب ان يكون
التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان اقول

يمكن

يمكن توجيه كلام المصنف رح بما لا يتوجه عليه ذلك بان
يقال لو لم يكن ما به الامتياز تمام الحقيقة فهو اما جزؤها او
عارضها وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا
اما على الاول فمن الجنس والفصل واما على الثاني فمن الحقيقة
والتعين وقد يقال ما بينا من ان التعين نفس حقيقة
واجب الوجود يكفي في اثبات توحيده فان التعين اذا
كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في الشخص
بالضرورة اقول فيه نظر لان المعنى من هذا البرهان هو بيان
ان واجب الوجود حقيقة واحدة تعينها عينها وهو غير ثابت
لما مر لاحتمال ان يكون ههنا حقائق مختلفة واجبة الوجود
تعين كلها عينه فلا بد مع ذلك من اقامة البرهان على
التوحيد فصل في ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

اي ليس له حالة منتظرة غير حاصلة لان ذاته كافية فيما له
من الصفات فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته
كافية فيما له من الصفات لانها لو لم تكن كافية لكان شيء
من صفاته من غيره فيكون حضور ذلك الغير اي وجوده علة
في الجملة لوجود تلك الصفة وغيبته اي عدمه علة لعدمها
ولو كان كذلك لم يكن ذاته اذا اعتبرت من حيث هي هي
بلا شرط حضور الغير وغيبته يجب لها الوجود لانها اما ان تجب
مع وجود تلك الصفة او مع عدمها فان كان الوجوب مع وجود
تلك الصفة لم يكن وجودها اي وجود الصفة من حضور غيره
لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور
الغير وان كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيبته لحصوله بذات
الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبة الغير وههنا بحث

اذ لا يلزم من عدم اعتبار امر عدم ذلك الامر واذا لا يجب
وجودها اي ذات الواجب بلا شرط لم يكن الواجب
واجبا لذاته هف وقيل هذا منقوض بالنسب الاضافات
كالخالقية والرازقية وغيرهما لجريان الدليل فيها مع ان ذات
الواجب غير كافية في حصولها لتوقفها على امور مغايرة
للذات ضرورة وقيل الاولى في الاستدلال ان يقال
كل ما هو ممكن للواجب من الصفات يوجبه ذاته وكل ما يوجبه
ذاته فهو واجب الحصول اما الكبرى فظاهر واما الصغرى
فلانها لو لم يصدق لكان وجوب وجود بعض الصفات
بغير الذات فذلك الغير ان كان واجبا لذاته لزم تعدد الواجب
وان كان ممكنا فاما ان توجبه الذات فيلزم كونها موجبة
للبعض الذي فرضناه غير موجبة اياه من الصفات اذ الموجب

للموجب موجب اولا فيكون وجوبه لموجب ثان وننقل
الكلام اليه فاما ان يذهب سلسلة الموجبات الى غير
النهاية او ينتهي الى موجب يوجبه الذات ويلزم خلاف
المفروض والحاصل ان الذات لو لم يكن يوجب الصفات
بمعنى يلزم احد الامور الممتنعة من تعدد الواجب او التسلسل
او خلاف المفروض فيكون الذات موجبة لجميع الصفات
ويحصل المطلوب اقول فيه بحث اذ لو تم هذا لزم ان يكون
كل ممكن موجود قديما سواء كان صفة للواجب اولا لمشترك
في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده اذ
ليس الوجود المطلق طبيعة نوعية لوجود هو عين الواجب
ووجودات الممكنات بل هو مقول عليهما قولا عرضيا با-
لتشكيك لانه لو كان مشاركا للممكنات في وجوده على

الوجه

الوجه المذكور فالوجود المطلق من حيث هو هو اما ان
يجب له التجرد عن الماهية او اللا تجرد او لا يجب له شيء منهما
فان وجب له التجرد وجب ان يكون وجود الممكنات باسرها
مجردا غير عارض للماهيات لان مقتضى الطبيعة النوعية
لا يختلف وهو محال لانا نعقل المسبع مع الشك
في وجوده الخارجي المناسب ان يترك هذا القيد اذ
الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي فلو كان
وجوده نفس حقيقته لكان الشيء الواحد معلوما ومشكوكا
في حالة واحدة وهو محال المناسب ان يقال لانا نعقل
المسبع ونغفل عن وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته
او جزءها لكان الشيء الواحد معلوما وغير معلوم في حالة
واحدة لو يقال لانا نعقل المسبع مع الشك في وجوده

فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن الشك ضرورة ان
ثبوت الشيء لنفسه بين وكذا لو كان ذاتيا لها لان
الذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له وانت تعلم ان هذا كله انما
يتم اذا كانت الماهية معقولة بالكنه وان وجب له اللا تجرد
لما كان وجود الباري تعالى مجردا هف وان لم يجب له شيء
منهما كان كل واحد منهما ممكنا له فيكون معلولا للعلة فيلزم
افتقار واجب الوجود في تجرده الى الغير فلا يكون ذاته كافية
فيما له من الصفات هف هذه هي الكلمات الدائرة على السنة
القوم في هذا المقام وقال بعض المحققين كل مفهوم مغاير للوجود
كالانسانية فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر
لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه
لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا

في نفسه

في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج
في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج
في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن
ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات
المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته
لا بامر مغاير لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا
حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر عارض زائد
على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه
فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو
في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام
وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون الواجب

هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد لغيره والانضمام
اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس
معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة
الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على اوجه مختلفة
وانما اشتق ما يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالموجود كلي
وان كان الوجود جزئيا حقيقيا وقال بعض الفضلاء كنا
نسمعه يقول ان هذا مذهب الاولين والآخرين من الحكماء
المحققين فصل في ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه مجرد عن
المادة اذ لو كان ماديا لكان منقسما الى الاجزاء فيفتقر
اليها وكل مجرد عن المادة فهو مدرك لما سيجيء في الفصل
التالي لهذا الفصل وكل مدرك فهو عالم بذاته يجب ان يقيد
المجرد عن المادة بالقائم بذاته لان الصور العقلية مجردة مع

انها ليست بعالمة بل معلومة لان ذاته حاصلة عنده
فيكون عالما بذاته لان العلم اراد ههنا المرادف للتعقل
هو حصول حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولو احقها عند
المدرك قالوا المدرك اما جزئي مادي اولا الاول اما ان يكون
محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس بها والمحسوس
اما ان يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس
او لا فادراكه التخيل وادراك غير المحسوس هو التوهم واما غير
الجزئي المادي فاما ان لا يكون جزئيا بل كليا او يكون جزئيا غير
مادي وايا ما كان فادراكه التعقل فالباري تعالى اعلم بذاته
بداهة يندفع بها ما يتوهم من استحالة علم الشيء بنفسه
لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين الشيئين
المتغايرين بالضرورة تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير

حصول

بين العاقل والمعقول بالذات لان العلم هو حصول حقيقة
الشيء مجردة عن المادة عند المدرك سواء كانت
متغايرة له بالذات او بالاعتبار فان التغاير الاعتباري
كاف لتحقق النسبة قطعا وهذا اعم من حصول حقيقة
الشيء المتغاير بالذات للمدرك عنده ولا يلزم من كذب
الاخص كذب الاعم ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته
بذاته والا لكان له اي لكل واحد من الناس نفسان
احداهما عاقل والاخرى معقول هف بالضرورة وقد
يتمسك لاستحالة علم الشيء بنفسه بانه مستلزم
لاجتماع صورتين متماثلين وهو محال والجواب ان علم
الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا
بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصلي والاخرى بوجود

ظلي

ظلي وبذلك يمتاز ان فلا استحالة وايضا الممتنع هو
ان يحل متماثلان في محل واحد لا ان يحل احدهما في الآخر
فصل في ان الواجب لذاته عالم بالكليات لانه مجرد عن
المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها اذا كان
قديما بذاته يجب ان يكون عالما بالكليات اما الصغرى
فقد مر ذكرها لا فائدة فيما ذكره لانها مذكورة بلا دليل واما
الكبرى فلان كل مجرد بالامكان العام يمكن ان يعقل وحده
وهذا بديهي لا خفاء فيه فان ذاته منزه عن العلائق المادية
المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى امر يعمل بها حتى
تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل
وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل معقولا احد
من المعقولات للاستحالة فيمكن ان يقارنه اي المجرد سائر

المعقولات في النفس فان الادراك والتعقل هو حضور صورة
المعقول في العقل مجردة عن المادة ولواحقها وكل ما يمكن
ان يقارنه سائر المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه سائر
المعقولات بذاته اي بالنظر الى ماهيته سواء كانت في الخارج
او في العقل لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة
في العقل فان صحة المقارنة اي استعداد المتقدمة على
المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل لكونها
اعم من المقارنة في العقل فصحة المقارنة المطلقة متقدمة
على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور و
اذا لم يتوقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل
امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور مقارنة
المعقولات في الخارج للمجرد القائم بذاته الا بان تحصل هي فيه

تحصل

حصول الحال في المحل وذلك لانه لما كان قائما بذاته امتنع
ان يكون مقارنا للغير بحلوله فيه او حلولهما في شيء ثالث
والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلث واذا امتنع اثنان
منها تعين الثالث فمقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القائم
بذاته بحلولها فيه وهي التعقل فثبت ان كل مجرد قائم بذاته يصح
ان يكون عالما بسائر المعقولات وههنا بحث اما اولا فلان
تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت
المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان اللازم من
المقارنة في العقل صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص
فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط لان
ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية فاذا وجد المجرد في الخارج امتنعت المقارنة المطلقة

امتنعت

لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني وتوضيحه ان ماهية
الجزء وان كانت متحدة في الذهن والخارج الا ان وجودها
متغاير فان في ان يكون الوجود الذهني شرطا للمقارنة
او الوجود الخارجي مانعا لها وعلى التقديرين لم يصح المقارنة
بينهما اذا كان الجزء موجودا في الخارج قائما بذاته واما ثالثا
فلان ما ذكره لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على
المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة
المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين
اما فساد تلك الدليل او بطلان هذه المقدمة وكل ما يمكن
لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان
له حالة منتظرة هذا خلف المناسب ان يجعل كبرى
القياس هناك كلي وعن المادة يمكن ان يكون خالية

بالكليات ثم يضم نتيجة المقدمتين الى ما ذكره هنا ليحصل
المطلوب او يقال هنا وكل ما يمكن للمجرد بالامكان العام
يجب وجوده له اذ لو بقي بالقوة لكان خروجه الى الفعل
موقوفا على استعداد مادية لقبول الفيض فيكون ماديا
هف فان قيل لو كان الباري تعالى عالما بشيء وارتسم
فيه صورته لكان فاعلا لتلك الصورة لانها ممكنة لافتقارها
الى ما تقوم به فيفتقر الى موثر هو الواجب تعالى اذ لو كان
غيره لزم افتقار الواجب في صفة العلم الى ذلك الغير و
قابلا لها لارتسامها فيه وهو محال لان القابل هو الذي
يستعد الشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول
غير الثاني لامكان تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر
فيلزم التركيب لو كان قابلا وفاعلا قلنا لم لا يجوز ان يكون

الشئ الواحد مستعد للشئ التصوري اي الصورة و
مفيد له وهذا لان معنى كونه مستعد للشئ انه لا يمتنع
لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية
على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان اقول السؤال
والجواب لا يبقان في الظاهر لان محصل السؤال ان القبول
غير الفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا يلزم التركيب فيه
فحق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول و
الفعل جزئين له وليس كذلك بل هما اضافتان عا-
رضتان له بالقياس الى الصورة نعم لو كان السؤال ان
القبول مناف للفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا
يلزم اجتماع المتنافيين فيه فيكون لهذا الجواب وجه واعلم
ان العلم بالاشياء قسمان احدهما ما يسمى احصوليا

وهو حصول

تنبيه

وهو حصول صورة الاشياء في المدرك والآخر يسمى
حضوريا وهو حضور الاشياء انفسها عند العالم
كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بنا اذ ليس فيه ارتسام
وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم
وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء
على الآخر لاجل حضوره بنفسه اقوى من انكشافه عليه
لاجل حصول مثاله عنده والظاهر من كلام المصنف
انه ذهب الى ان علمه تعالى بالارتسام واكثرهم ذهبوا
الى ان علمه تعالى حضوري وهذا مشكل في العلم بالمعدومات
واحوالها خصوصا بالممتنعات اذ لا حقائق لها ثابتة حتى
يتصور حضورها وقد يقال مثل المعدومات مرتسمة في العقول
الحاضرة عند الباري تعالى فتلك المثل ايضا حاضرة عنده

تعالى او من اعتقد ان علم الباري تعالى بالاشياء
نفس ذاته اعتقد نفي العلم بالحقيقة اذ لا علم الا بالارتسام
وفيه نظر اذ الحصر ممنوع فصل في ان الواجب لذاته عالم
بالجزئيات المتغيرة على وجه كلي وبالجزئيات الغير المتغيرة من
حيث هي جزئية لانه يعلم اسبابها علما تاما اي من جميع
الوجوه فوجب ان يكون عالما بها لان من يعلم العلة علما
تاما وجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها والا لما كان عالما
بها علما تاما لكن لا يدركها اي الجزئيات مع تغيرها والا
لكان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة وتارة
يدرك انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما
اي الوجود والعدم صورة عقلية على حدة وواحدة من
الصورتين لا تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير

الذات

الذات من صورة الى صورة هذا خلف لما مر من انه ليس
له حالة منتظرة بل يدرك الجزئيات المتغيرة على وجه كلي
هاهنا محل تامل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم
العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بواسطة
او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات
المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا
الا تناقض فان الجزئيات المتغيرة معلولة للواجب كغيرها
فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه تعالى بها ايضا وقد التجأوا
لدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير
كما هو دأب ارباب العلم الظنية فانهم يخصون قواعدهم
بموانع يمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية
كما تعلم الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه انه كسوف

يكون بعد حركة كوكب كذا من كذا شمالياً بصفة كذا وهكذا

الى جميع العوارض الكلية لكنك علمته جزئياً لان ما علمته

لا يمنع الحمل على الكثيرين وهذا العلم الكلي غير كاف للعلم بوجود

ذلك الكسوف المشخص في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة

او التخيل بل المشاهدة والتخيل هما العلم بذلك ولما لم يكن

الحاصل في حق الله تعالى اسوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات

الا على وجه كلي قال صاحب المحاكمات المراد بقولهم انه تعالى

عالم بالجزئيات على وجه كلي انه لا يعلمها من حيث ان بعضها

واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل

يعلمها علماً تاماً متعالياً عن الدخول تحت الازمنة ثابتاً ابد

الدهر وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبته الى جميع

الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريباً وبعضها

بعيداً

بعيد او بعضها متوسط اكذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته
الى الجميع الازمنة على السواء فليس بالقياس الى بعضها
ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة
في الزمان فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له في كلوقته
وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة
عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا وليس مراد هم ما توهمه البعض
من ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون
خصوصياتها واحوالها فصل في ان الواجب تعالى امر جميع
الاشياء وجودا اما ارادة فلان كل ما هو معلوم عند المبدأ
فهو خير غير منافي لماهية فائض من ذات المبدأ او كماله
المقتضي لفيضانه فذلك الشيء مرضي له وهذا هو الارادة
واما جوده فالمراد هو افادة ما ينبغي لا لغرض اصلا واورد عليه

ان كلا من الدواء المصح والمزيل للمرض مفيد لما ينبغي لا لغرض
مع انه ليس بجواد واجاب عنه المحقق الطوسي في شرح
الاشارات بان الجود هو افادة ما ينبغي بالذات لا بالعرض
والدواء لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملايمة له او
مضادة للمرض ثم انها يوجب الصحة وازالة المرض فهو لا
يفيد بالذات الصحة وازالة المرض عنه وفيه نظر لان افادة
الدواء بالقياس الى الصحة وازالة المرض وان لم يكن افادة
اولية لكنه يفيد بالذات تلك الكيفية الملايمة للطبيعة
او المضادة للمرض وهي امر خير مرغوب فيه فوجب ان يكون
الدواء جوادا بالقياس اليها وحق الجواب ان القصد
معتبر في مفهوم الجود فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل بقصد
وتشوق الى الكمال او يفعل لانه نظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء

على ما

على ما ينبغي للغرض وشوق المناسب ان يقال اما ان
يفعل لقصد وشوق الى الكمال او لا والاول محال لما بينا ان واجب
الوجود ليس كمال منتظر والقسم الثاني حق فهو الجواد ولا يقال ان
الفعل الخالي عن الغرض عبث لانا نقول العبث ما كان خاليا
عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى مشتملة على الحكم و
مصالح راجعة الى المخلوقات لكنها ليست اسبابا باعثة
على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اغراضه عللا
غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات
ومنافع لافعاله الفن الثالث في الملائكة وهي العقول
المجردة وقد يطلق على النفوس الفلكية وغيرها ايضا وهو
يشتمل على اربعة فصول فصل في اثبات العقل
وبرهانه ان الصادر عن المبدأ الاول انما هو الواحد لانه بسيط

لا تكثر فيه بوجه من الوجوه والبسيط لا يصدر عنه الا الواحد
كما مر وذلك الواحد اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا
او عقلا لم يتعرض للجسم من اقسام الجوهر لانه مركب من الهيولى
والصورة فلا جائز ان يكون هيولى لانها لا تقوم بالفعل بدون
الصورة فلا تكون علة للصورة والصادر الاول يجب ان يكون
علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة ولا جائز ان يكون
صورة لانها لا يتقدم بالعلية على الهيولى لما مر ولا جائز ان يكون
عرضا لاستحالة وجوده قبل وجود الجوهر الذي قام به ذلك العرض
لان ذلك الجوهر شرط وجوده ولا يجوز ان يكون ذلك العرض
صفة قائمة بذات الواجب لان صفاته عين ذاته ولا جائز
ان يكون نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم وهو منع
اذ النفس هي التي تفعل بواسطة الاجسام فتعين ان

يكون

يكون عقلا وهو المطلوب وفيه نظر من وجوه متعددة تظهر
عليك بعد تذكر السوابق وايضا لا نسلم ان الواجب واحد
من جميع الوجوه بل له جهات اعتبارية كالسلوب ويجوز ان
يكون تلك الجهات شرطا لتاثيره فيتعدد آثاره كما جوزوا
تعدد آثار المعلول الاول بحسب تعدد جهاته الاعتبارية وايضا
لا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بآلة جسمانية بل قد تؤثر
بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من
هذا القبيل على ما مر جوابه فان قيل فيكون مستغنية عن
المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل
هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله و
المحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل يكون نفسا
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها

في اول المرتبة بدون الآلة فصل في اثبات كثرة العقول وبرهانه
ان المؤثر بلا واسطة في الافلاك المتكثرة المعلومة وجودها
بمشاهدة اختلاف حركات الكواكب بالرصد اما ان يكون
عقلا واحدا او فلكا واحدا او افلاكا متكثرة بان يكون بعضها
مؤثرا في بعض او عقولا متكثرة لا جائز ان يكون عقلا واحدا
لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني والثالث
لان الفلك لو كان علة لفلك آخر فاما ان يكون الحاوي
علة لوجود المحوي او على العكس لا سبيل الى الثاني لانه اي
المحوي اخس لكونه اقرب حيزا من الحاوي الى العناصر القابلة
للكون والفساد وهي اخس من الافلاك الغير القابلة لهما
والاقرب الى الاخس اخس من الابعد منه واصغر فيه بحث اذ ربما

كان

كان المحوي اكثر تخانة من الحاوي بحيث يزيد على الحاوي
بحسب المسافة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول
منه قطرا والاخس الاصغر استحال ان يكون سببا للاشرف
الاعظم لا يخفى عليك ان هذا خطابي لا عبرة به في المقامات
البرهانية ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود المحوي لانه لو
كان كذلك لكان وجوب وجود المحوي متأخرا عن وجوب وجود
الحاوي لان وجوب وجود المعلول متأخر عن وجوب وجود
العلة واذا كان كذلك فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي في
مرتبة وجوده لا يكون ممتنعا لذاته بل يكون ممكنا والا كان
وجوده اي المحوي معه اي مع وجود الحاوي لا متأخرا عنه
في المرتبة هف واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي اي
في مرتبة وجوده ممكنا كان وجود الخلاء ممكنا لذاته في تلك المرتبة

قلت وجود الخلاء في داخل الحاوي وعدم المحوي في داخله متلازمان
بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر وفي
التصور ايضا فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة
كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيهما فوجود الخلاء يكون
ممكنا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما ان عدم المحوي كذلك
بحيث ضرورة ان وجود الخلاء ممتنع لذاته فلا يكون ممكنا في
مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وقد يقال
لا نسلم التلازم بين عدم المحوي ووجود الخلاء لانا اذا فرضنا
عدم الحاوي والمحوي معا فاحد المتلازمين اعني عدم المحوي
متحقق مع انتفاء الآخر اعني وجود الخلاء اقول فيه بحث لان
عدم المحوي ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه
ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا لكن يمكن

المناقشة

لمن قشته بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين
في وجود الخلاء وان استلزم عدم المحوي المعين لكن عدم
المحوي المعين لا يستلزم وجود الخلاء فلا تلازم بينهما و
قد يقال يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر
واجبا بالغير كالواجب ومعلوله الاول فلا يلزم من امكان احدهما
في مرتبة امكان الآخر فيهما فان قلت كيف جاز ان يتخالف
المتلازمان في الوجوب مع ان الواجب بالغير يجوز ارتفاعه
دون الواجب بالذات فيلزم امكان الانفكاك بينهما
قلت امكان ارتفاع احدهما نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز
انفكاكه عن الآخر وانما يقتضيه امكان ارتفاعه نظرا الى
الآخر فظهر ان الموثر في الافلاك عقول متكثرة قيل لم لا يجوز
ان يكون الموثر في الفلك نفسا او عرضا واجيب عن

الاول بان المؤثر لو كان نفس الكان تاثيرها فيه بواسطة
الجسم الذي هو آلة لها في صدور افعالها عنها واذا كان كذلك
لزم تقدم ذلك الجسم بالطبع على الفلك فهو اما حاو بالنسبة
اليه او محوي فقد تبين بطلانهما بما ذكرنا وعن الثاني
بان العرض اضعف من الجوهر والاضعف يمتنع ان يكون
علة للاقوى وبانه لو كان مؤثرا في الفلك لاحتاج ذلك
العرض في تاثيره الى المحل فمحله ان كان فلكا او نفسا لزم منه
اللزوم من كون المؤثر فلكا او نفسا وان كان عقلا لزم
منه المطلوب لافتقار كل واحد من الافلاك ح الى عرض
قائم بعقل على حدة لامتناع قيام الاعراض المختلفة المتعددة
بالحقيقة بعقل واحد لاستلزامه تركب العقل فيتعدد
العقول بحسب تعدد الافلاك وهو المطلوب فتامل بدايه

لما كان مظنة ان يعارض الدليل القائم على ان الحاوي
لا يكون علة للمحوي بان يقال الحاوي للكل مثلا اي الفلك
الاعلى او سبب المحوي اي العقل الثاني معا لكونهما معلولي
علة واحدة وهي العقل الاول كما سياتي والعقل الثاني
متقدم بالعلية على المحوي فيلزم تقدم الحاوي على المحوي
بالعلية لان ما مع المتقدم متقدم واجاب بان وجود الحا-
وي وسبب المحوي وهما العقل الثاني معا مع ان السبب
متقدم على المحوي ولكن الحاوي ليس بمتقدم على المحوي
لان السبب متقدم بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا
يجب ان يكون متقدما بالعلية بل يجب ان لا يكون متقدما
بالعلية والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد شخصي فكان محتاجا الى كل منهما للعلية و

مستغنيا منكلمنهما بالنظر الى الآخر هف هذا جملة ما سبق
الى بعض الاوهام ان الخلاء ممكن لان كلا من الحاوي و
المحوي ممكن لذاته فجاز عدمهما وهو مستلزم لامكان
الخلاء اجاب بان الحاوي والمحوي كل منهما ممكن لذاته
ولكن ذلك لا يقتضي الخلاء لان الخلاء لا يلزم من ذلك
الجرم الذي هو في جوفهما يكون هو المحدد للجهات على
تقدير انتفائهما فحال ما وراء ذلك الجرم على التقدير
انتفائهما كحال ما وراء محدد الجهات وكما ان ما وراء المحدد
ليس بخلاء ولا خلاء اذ لا امكان هناك فكذا حال ما وراء
الجرم المذكور على ذلك التقدير فلا يلزم من انتفائهما
الخلاء وانما يلزم الخلاء من اجتماع وجود الحاوي وعدم
المحوي وذلك غير ممكن لان الحاوي وسبب المحوي

متلازمان

متلازمان فصل في ازلية العقول وابديتها الازلي ما
وجد في الازل وهو الزمان الغير المتناهي من جانب الماضي
والابدي ما وجد في الابد وهو الزمان الغير المتناهي من
جانب المستقبل اما كونها ازلية فلوجوه احدها وهو
المذكور ههنا ان واجب الوجود مستجمع لجملة ما لابد منه
في تاثيره في معلوله والا لكان له حالة منتظرة هف فيه
ايهام للكثرة في علة العقل الاول والمناسب ان يقال
الواجب بانفراده علة تامة لمعلوله الاول اذ لو افتقر الى
غيره فان كان مقارنا له كان صفة زائدة على ذاته و
هو خلاف مذهبهم وان كان منفصلا عنه كان ممكنا
معلولا له سابقا على ما فرضناه معلولا اولا هف والعقول
ايضا مستلزمة لجملة ما لابد منه في تاثير بعضها في بعض

لان كل ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل والا لكان شيء
منها حادثا وكل حادث مسبوق بمادة فكما مر فيكون هي
اي العقول لمقارنتها الحادث المادي مادية هف و
يلزم من هذا الدليل ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند
وجود علته التامة ويمكن ان يستدل بان العقل لو كان
حادثا زمانيا لكان ماديا لان كل حادث زماني مسبوق
بمادة هف واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها
لانعدم امر من الامور المعتبرة في وجودها فيكون الباري تعالى
او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث لان الامور
المعتبرة في وجود كل منها المغايرة لذات العلة احوال
لذات العلة مقارنة لها هف فصل في كيفية توسط
العقول بين الباري تعالى وبين العالم الجسماني قد مر ان

الجبر

واجب الوجود واحد ومعلوله الاول هو العقل المحض
والافلاك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثيرة
فيكون مباديها كثيرة لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة
لكن لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود اذ لو كان الكثرة
فيه من حيث انه صادر عن الواجب لزم صدور الكثرة عن
الواجب بل باعتبار ان له ماهية ممكنة الوجود لذاتها وواجب
الوجود لعلتها فيلزم وجوب الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته
فيكون باحد هذين الاعتبارين مبدأ للعقل الثاني وبالا-
-عتبار الآخر مبدأ للفلك الاعظم والمعلول الاشرف
يجب ان يكون تابعا للجهة التي هي الاشرف في العقل
فيكون بما هو موجود واجب الوجود بالغير مبدأ للعقل الثاني

وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ للفلك الاعظم قال الامام
في الملخص انهم ضبطوا عشارة اعتبروا في العقل الاول جهتين
وجوبه وجعلوه علة للعقل الثاني وامكانه وجعلوه علة
للفلك الاعظم ومنهما اعتبر بالهما تعقله لوجوده وامكانه
علة للعقل والفلك فتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه
وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر
عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار
وجوبه بالغير يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه
فلك وتارة من اربعة وجوه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا
امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته واعترض ههنا
بما سبق الاشارة اليه من ان مثل هذه الكثرة لو كفى في
ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب

تع

نعم يصلح لان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة
السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته
واسطة في بعض ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس
الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت
الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور
ورد بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف
على تعقل الغير فلا دور النظم اه سلب شيء عن شيء
لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين
الشيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما ويمكن ان يبين
كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد
على اوجه لا يرد عليه ذلك بان يقال اذا فرضنا مبدأ اولا
ليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب

فعلوا لانه ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء
وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب
شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع
وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب
بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د
معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان
يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب
في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة

اضعاف

اضعاف مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة
لا يحصى اعدادها في مرتبة واحدة هذا ما ذكره المحقق في شرح
الاشارات موافقا لما في التلويحات وبهذا الطريق يصدر
عن كل عقل عقل وفلك وذلك الى ان ينتهي الى العقل
التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدأ
الفياض والمدبر لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال
لكثرة فعله وتاثيره في عالم العناصر ويسمى بلسان الشرع
جبرئيل فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصورة الجسمية
والصور النوعية المختلفة بشرط استعداد الهيولى العنصر
وليس استعداد الهيولى القبول للصورة من جهة العقل
المفارق والا لما تغير الاستعدادات اذ العقل ثابت
لا تغير فيه بل استعدادها بسبب الحركات السماوية فان

تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة تختلف بها
استعدادات هيولى العناصر فههنا حركة حادثة تستدعي وضعا
حادثا يقتضي حدوث استعداد في الهيولى موجب لفيضان
صورة حادثة من العقل الفعال على الهيولى وكل حادث مسبوق
بشرط سبق حادث آخر المناسب ان يقال مسبوقة
بحادث لان الحركات الحادثة بل سائر الحوادث اما ان يوجد دائما
او بعد حدوث حادث آخر لا سبيل الى الاول والا لزم دوام
الحوادث فتعين الثاني فهذه الحوادث اما ان توجد على الاجتماع
في الوجود او على التعاقب لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع
امور لها ترتب في الوجود بلا نهاية وهو محال فقبل كل حركة حركة حادثة
هذا غير ظ مما ذكره وقبل كل حادث حادث له لا الى الاول وهو المطلوب
وههنا بحث اذ الحصر المذكور انما يتم اذا اقيم الدليل على انتفي حادث

الاول

هو اول الحوادث واذا تبين ذلك فكل ما ذكره مستدرك
والدليل على نفي ذلك ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان
يكون قديمة بجميع اجزائها والا لزم قدم الحادث فالعلة التامة
للحادث مشتملة لا محالة على اجزاء حادث وهذا الجزء الثالث ..... الحادث
من العلة التامة له ايضا علة تامة مشتملة على اجزاء حادث
وهكذا الى غير النهاية قالوا الحركة الفلكية حالة مستمرة
في ذاتها مستلزمة لتجددات انفعالية وضعية بلا بداية
وهي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث ولولاها لم يتصور
ارتباط احدهما بالآخر لان الحادث لا يكون علة التامة بامر
قديمة اذ القديم اذا كان علة تامة للشيء لا يتخلف عنه
معلوله فلا يترقى حادث في سلسلة علله الى قديم ولا
ينزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث بل لا بد هناك

من امر ذي جهتين استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمراره
يستند الى القديم ومن حيث عدم استمراره المتجدد المتعاقب
لا الى اول يصير سببا لفيضان الحوادث من القديم في تفصيل
لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود قلنا
لانا اذا اخذنا جملتين احداهما من مبدأ معين الى غير النهاية
واخرى اما قبله بمرتبة واحدة وطبقنا الثانية الناقصة على
الاولى الزائدة بان نقابل الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء
الاول من الاولى والثاني بالثاني وهلم جرا فاما ان يطابقا
الى غير النهاية بان يكون بازاء كل واحدة من الجملة الاولى واحدة
من الجملة الثانية او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول
والا لكان الزائد مثل الناقص في عدد الآحاد هف فيلزم
الانقطاع فيكون الجملة الثانية متناهية والاولى زائدة
عليها

عليهما بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يجب
ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين في الجهة التي فرضناهما غير
متناهيين فيها وانما اعتبر واقيد الاجتماع في الوجود و
الترتب لان الآحاد اذا لم يكن موجودة معا في الخارج كالحركات
الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احداهما بازاء آحاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان
اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة
في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى
الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت الآحاد موجودة معا
ولم يكن بينهما ترتب بوجه ما كالنفوس الناطقة لا يتم
التطبيق اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني
بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان لا يقع

آحاد كثيرة من احداهما بازاء واحد منها من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ
العقل كل واحد من الاولى واعتبر بازاء واحد من الاخرى
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر
الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح
ما صعدنا اليك بتوهم التطبيق بين الجملتين المتساويتين على
الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت
طرف احدى الجملتين على طرف الاخرى كان ذلك كافيا
في وقوع كل جزء من احداهما بازاء جزء من الثاني وليس
الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار
تفاصيلها وقد يقال وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة
بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين

معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين آحادها ترتب و
العقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا
يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة احادها مفصلة بل
يكفي في فرض وقوع ذلك الممكن ملاحظتها اجمالا فهذا التطبيق
يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا محال مطلقا
سواء كان بينها ترتب او لا خاتمة في احوال النشاة الاخرى
للنفس الناطقة وفيها ست هدايات لازالة اوهام
المنكرين لما تبين فيها هداية النفس بعد خراب البدن
اما ان تفسد او تتعلق ببدن آخر على السبيل
التناسخ او تبقى موجودة بلا تعلق للاسبيل الى
الاول اذ النفس لا تقبل الفساد والا لكان فيها شيء
بمنزلة المادة يقبل الفساد وشيء بمنزلة الصورة يفسد

بالفعل لان الفاسد بالفعل غير قابل للفساد فان
الفاسد لا يبقى مع الفساد والقابل للفساد يجب ان
يكون باقيا معه لوجوب بقاء القابل مع المقبول وفيه
بحث اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان
ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على
قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء
ينعدم في الخارج واذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور
العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في
العقل على معنى انه متصف به في صرف في العقل
لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك
الشيء فيكون مركبة هف قيل انما يلزم تركيبها لو كان
محل امكان الفساد داخلا فيها وهو ممنوع لجواز ان يكون

امرا خارجا عنها مباينا لها وهو البدن فلا يجوز البدن لكن جاز
ان يكون محلا للامكان وجودها وحدوثها لكن جاز ايضا ان يكون
محلا للامكان عدمها وفسادها وقد يجاب بان النفس
الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن
مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها الذاتية
فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن
فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا للامكان وجود النفس
وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به
فيكون البدن محلا للاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة
له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل للاستعداد تعلقها
به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها
كان ذلك الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها

اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها
في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها
متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا
وبالذات الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبسائط لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا
لما هو مباين له بالبداهة ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون
البسائط محلا للامكان فساد المنفس على معنى انه يكون مستعدا
لعدم المنفس من حيث انها مدبرة فيكون البسائط محلا للاستعداد
عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة
اياه بل هو محل الاستعداد انقطاع تدبرها عنه لكن لما لم يتوقف
انقطاع تدبرها على اعدامها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد
منسوبا الى اعدامها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي

هذا الاستعداد بعد معاني نفسها اصلا بل لا بد له من
استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فظهر ان
البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان فساد النفس مع انه
محل لامكان وجوده لا سبيل الى الثاني لان النفوس
حادثة مع حدوث الابدان على ما مر فيكون التناسخ محالا
لان البدن الصالح للنفس كاف في فيضان النفس عن
مبدأها فكل بدن يصلح لان يتعلق به نفس فلو تعلق به
نفس اخرى على سبيل التناسخ لتعلق بالبدن الواحد
نفسان مدبرتان له قيل عليه انحصار شرط فيضان النفس
عن مبدأها في حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان يكون
مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق
النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حالة كمال ذلك

الاستعداد فلا يفيض ح نفس اخرى عن المبدأ لانتفاء
شرط الفيضان وهو ح بالبداهة اذ لا يشعر كل واحد
من العقلاء من ذاته الا نفسا واحدة فظهر القول
ببقاء النفس بعد الموت بلا تعلق وهنا بحث لان ما ذكره
لبطلان التناسخ موقوف على احدوث النفس و
بيانه على ما ذكره فيما قبل موقوف على ابطلان التناسخ
كما اشرنا اليه فيلزم الدور وقد يستدل على ابطلان
التناسخ بوجهين آخرين لا يتوقفان على احدوث النفس
احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة
قبله ببدن آخر لزم ان يتذكر شيئ من احوال ذلك
البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان
واللازم باطل قطعا واعترض عليه بان التذكر انما يلزم

لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو
تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا
يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قطعا
والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك
ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار طويلة بيان الملازمة
انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق
بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم
تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على ابدن واحد
نفسان ولم يكن هناك الا نفس واحدة كانت متعلقة
بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر
من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه

انما يلزم ما ذكر لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى
الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا
ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث
الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه
فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات اذا التالم بالجهالات
يشغله بدايه اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم
فائدة الحيثية ان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء
المر اذا علم ان فيه نجاة من الهلاك فانه ملايم من حيث
اشتماله على النجاة وغير ملايم بل متنافر من حيث اشتماله
على ما ينفر الطبيعة منه فادراكه من حيث انه ملايم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه متنافر فانه الم كالحلو عند
الذوق والنور عند البصر والملايم للنفس الناطقة انما
هو ادراكه

هو ادراك المعقولات بان يتمكن من تصور قدر ما يمكن
ان يتبين من الحق الاول فان تعقله على ما هو عليه غير
ممكن بالغير وهو انه واجب الوجود لذاته من جميع جهاته بريء
عن النقائص منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب
ثم ادراك ما يترتب عليه بعده من العقول المجردة والنفوس
الفلكية والاجرام السماوية الجرم الجسم لكن اكثر استعماله
في السماوية والكائنات العنصرية حتى يصير النفس
بحيث يرتسم فيها صور جميع الموجودات على الترتيب
الذي هو لها في نفس الامر فيكون عالما عقليا مضاهيا
للعالم الموجود كله وللنفس الناطقة كمال آخر وهو ان
يستعمل العدالة اي التوسط بين طرفي الافراط والتفريط
وهي العفة والشجاعة والحكمة التي هي من اصول

الاخلاق الفاضلة فالعفة منسوبة الى القوة الشهوانية
والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة الى القوة العقلية فاذا
حصلت لها هذه الكمالات العلمية والعملية وادركتها من
حيث انها كمالاتها ومؤثرة عندها التذت بها لا محالة و
هذا الادراك حاصل لها بعد الموت ايضا فيكون اللذة حاصلة
بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد
الموت لان النفس لا تحتاج في تعقلاتها الى الآلة الجسمانية
فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت بل ينبغي ان يزداد
تلك التعقلات قوة وكمالا بمفارقة النفس عن البدن
لتخلصها عن الكدورات المادية التي كانت تصدها
عن ظهور خواصها فيكون اللذة العقلية حاصلة بعد الموت
وهي اكمل واشرف من اللذة الحيوانية فان مدركات

العقل

العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية
اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات
الحس ليست الا كيفيات محسوسة كالالوان والطعوم
والروائح والبرودة وامثالها ومدركات العقول هي ذات
الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية
وغيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف
الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي
واصل الى كنه الشيء حتى يميز بين ماهية الشيء ودوره
اجزائها واعراضها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس الجنس
وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة الى ا
ما بلغت ويميز بين الخارج اللازم والمفارق وبين اللازم
بواسطة او بغير واسطة واما الادراك الحسي فلا يصل الا

الى الظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى اوثانيهما
ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات
الحسية وعدم حصولها اي اللذة الكاملة بالتعقلات
حالة تعلق النفس بالبدن انما كان لقيام المانع وهو
التعلقات البدنية والعلائق الجسمانية من الشهوات
والاخلاق الذميمة كما ان المريض الذي يغلب عليه مرة الصفراء
لا يلتذ بالحلو بل يكرهه بداية الالم ادراك المنافي من حيث
هو مناف والمنافي للنفس الناطقة انما هو الهيئة المضادة
للكمال من الجهل المركب والجهل البسيط والخلق المذموم
فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيئة المضادة
للكمال ادركت المنافي من حيث هو مناف فيعرض لها الالم
العقلي وانما لم تتالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة
بالبدن

بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم يكن تعلقاتها
صافية عن الشوائب العادية والنظر والاوهام الكاذبة
لم تتنبه لغيضانها وقوة كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد
الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت
الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعلقاتها
وشعرت بقوة كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصانها
شعورا لا يبقى فيه التباس بداية النفس الكاملة
بتصورات حقائق الاشياء وبالاعتقادات البرهانية
الى زمرة المطابقة الثابتة اذا حصل لها التنزه عن
العلائق الجسمانية والهيأة الردية اتصلت بعد مفارقة
البدن بالعالم القدس في حضرة جلال رب العالمين
في مقعد صدق الاضافة الى الصدق للتحقيق او للتنبيه

على ان التقسين ناله بصدق القول والنية عند
مقتدر قال الله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان لم يحصل
لها التنزه عن العلائق الجسمانية بل تبقى فيها الهيأة
الردية البدنية وميلها الى الشهوات تصير بسبب
تلك الهيأة والميل محجوبة عن الاتصال بالسعادة وتبقى
مشتاقة الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق
العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول فتتأذى
بها اذى عظيما لكن ليس هذا الامر لازما بل امر عارض غير
لازم فيزول الالم الذي كان لاجله قال صاحب التلويحات
الجهل المركب هو الذي لا يرجى فيه النجاة بل يتأبد وما
كان بسبب عوارض فيزول ولا يدوم واعترض عليه

بان

بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها
حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها
ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها ح
تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور
بنقصانها كما لم تكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة و
معذبة واجيب بان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات
فيها على ما هي عليه وانما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته
ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات
ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل ويتم بذلك التذا-
-ذها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها
كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد
الموت ما رجته فتخيب وتصير معذبة لفقدان ما رجت الوصول

تفقد

اليه لا يزول الجزم عنها بداية النفوس الناطقة الساذجة
اذا ظهر لها ان من شانها ادراك الحقائق بكسب المجهول
متعلق بقوله ظهر من المعلوم لزم لها من هذا الكسب شوق
الى الكمال لكن ذلك الشوق كامن فيها لا يظهر ظهورا
معتدا به ما دامت متعلقة بالبدن لان العلائق البدنية
تصرفها عن ذلك الشوق فاذا فارقت البدن فظهر
شوقها ظهورا تاما وليس معها سبب الكمال وآلته
اي البدن وقواه يعرض لها الالم العظيم بملاحظة تكاسلها
عن اكتساب الكمال مدة تعلقها بالبدن واشتغالها
بتحصيل ما كانت صارفة لها عن الاكتساب من اللذات
الحسية والوهمية وهو الم النار الروحانية الموقدة التي
تطلع اي تتعلق على الافئدة اي اوساط القلوب

بداية النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم والشرف
والاشتياق اليه ايضا اذا فارقت البدن وكانت
خالية عن الهيئة البدنية الردية حصل لها النجاة عن
العذاب والخلاص من الالم بسلامتها عن الم الشوق
والهيئة المضادة فكانت البلاهة ادنى اي اقرب
الى الخلاص من فطانته شرا اي ناقصة توجب بمجرد الشوق
قال النبي ع اكثر اهل الجنة البله اما اذا لم تكن خالية عن
الهيئة البدنية فاشتاقت الى مقتضيات تلك
الهيئة فتتألم بفقدان البدن الذي كانت به متمكنة
من تحصيل تلك المقتضيات وتبقى اي تدر الهيولى مقيدة
بسلاسل العلائق فيكون في غصة وعذاب اليم لكنه
غير دائم هذا هو المشهور بين الجمهور وقال اهل التناسخ

انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي
خرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات
الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق
الجسمانية وتخلصت ووصلت الى عالم القدس واما
النفوس التي يبقى شيء من كمالاتها الممكنة لها
بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل
من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها
من علومها واخلاقها فح تبقى مجردة مطهرة عن التعلق
بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل به بما نزلت
من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في
الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان
ويسمى مسخا وقيل بما نزلت الى الاجسام النباتية

ويسمى

ويسمى رسخا وقيل الى الجي دية كالمعادة والبسائط
ويسمى افسخا وقد يقال هي يتعلق ببعض الاجرام
السماوية للاستكمال ومن اراد الاستقصاء في
الحكمة والوقوف على مذاهب الحكماء فليرجع الى اكتابنا
المسمى بزبدة الاسرار وظني ان الواجب على اطلا-
-لبي الحق مطالعة كتب الشيخين ابي علي وشهاب
الدين المقتول قدس سرهما وفوق طورهما طور عز
قدره كالكبريت الاحمر وتوفيق الوصول اليه من الله
اكبر ط تمت النسخة المسماة بالميبذي

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه قصيدة عينية في احوال النفس الناطقة او الروح
تعتزي الى الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا الممدوح
روح الله روحه واصاب الينا فتوحه

قصيده

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تغزز و تمنع
محجوبة عن مقلة كل عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهي ذات تفجع
اتفت وما انست فلما واصلت الفت مجاورة الخراب البلقع
واظنها نسيت عهودا بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها من ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت بين المعالم والطلول الخضع
تبكي اذا ذكرت عهودا بالحمى بمدامع تهمي ولما تقلع

وتظل ساجعة على الدمن التي ... درست بتكرار الرياح الاربع

اذ عاقها الشرك الكثيف وصدّ ... نقص عن الاوج الفسيح المربع

حتى الا اقرب المسير من الحمى ... ودنى الوصيل الى الفضاء الاوسع

وغدت مغادرة لكل مخلف ... عنها حليف النزب غير مشيع

سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ... ما ليس يدرك بالعيون الهجع

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق ... والعلم يرفع قدر من لم يرفع

فلاي شيء اهبطت من شامخ ... عال الى اقصر الحضيض الاوضع

اذ كان اهبطها الاله لحكمة ... طويت على الفذ اللبيب الاروع

فهبوطها اذ كان ضربة لازب ... لتكون سامعة بما لم تسمع

وتعود عاملة بكل خفية ... في العالمين فخر قبها لم يرفع

وهي التي قطع الزمان طريقها ... حتى لقد غربت بغير المطلع

فكأنها برق تألق بالحمى ... ثم انطوى فكأنها لم تلمع

العلم يروج اب بالان فاحص عنه فنار العلم ذات تشعشع

عدة ابيات هذه القصيده

العشيقة — اعداد عشرين